Josef SEIFERT

ANTROPOLOGIA PRAW CZŁOWIEKA

Prawa człowieka to prawa, których nie musi przyznawać żadna pozytywna instancja. W odróżnieniu od wielu czysto moralnych zobowiązań roszczenia płynące z prawa naturalnego powinny stać się treścią prawa pozytywnego i funkcjonować jako jego norma.

UWAGI WSTĘPNE

W 1977 roku, krótko po swoim pierwszym aresztowaniu, Václav Havel napisał, że podstawą ówczesnego systemu politycznego w Czechosłowacji było „życie w kłamstwie" i dlatego „życie w prawdzie" oznacza śmiertelne zagrożenie dla systemu, „zagrożenie, które musi być zwalczane bardziej zdecydowanie niż wszelkie inne"[1]. W walce z takim systemem prawa człowieka odgrywają rolę decydującą: „Obrona człowieka w «ruchach dysydenckich» bloku sowieckiego przybiera przede wszystkim postać obrony praw człowieka i obywatela, które zapisane są w różnych dokumentach (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Międzynarodowa Konwencja Praw Człowieka, Akt Końcowy Konferencji Helsińskiej, konstytucje poszczególnych krajów)"[2].

Pokojowy przełom w krajach wschodniej Europy poddanych panowaniu totalitarnego systemu jeszcze do niedawna uważano za niemożliwy. Oprócz działania Gorbaczowa i innych polityków na przełom ów wpłynęła niewątpliwie poświadczona odważnymi czynami filozofia takich ludzi, jak Václav Havel. Bodźcem do przemiany nie było beznadziejne przeciwstawianie się siłą systemowi scentralizowanej władzy i całkowitej kontroli społeczeństwa, lecz odwołanie się do wartości prawdy i praw człowieka.

Trzeba przy tym pamiętać o tym, że również na Zachodzie mamy do czynienia z poważnymi naruszeniami praw człowieka, na przykład w postaci ponad 60 milionów aborcji rocznie – fakt, który wywołuje sprzeciw tylko niewielkich grup. W zastanawiającym kontraście do tych przemilczanych naruszeń praw człowieka znajduje się powoływanie się na coraz to nowe rzekome prawa człowieka, na przykład prawo kobiety ciężarnej do własnego ciała, które wraz z prawem do ochrony sfery prywatnej ma usprawiedliwiać aborcję. Wobec

---

[1] V. H a v e l, *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Hamburg 1990, s. 28.

[2] Tamże, s. 61.

takiego rodzaju praw nie można nie zapytać, czy mają one jakąś inną podstawę oprócz fantazji. Wszystkie te racje sprawiają, że niezbędna staje się filozoficzna analiza praw człowieka.

W przypadku kwestii praw człowieka mamy niewątpliwie do czynienia z jednym z podstawowych problemów etycznych i politycznych. Chodzi tu bowiem ostatecznie o pytanie: czy niezależnie od istniejących porządków prawnych i niezależnie od wszelkich uwarunkowań historycznych istnieją nienaruszalne prawa, które są normatywne dla każdego pozytywnego porządku prawnego? Z faktu istnienia takich praw człowieka wynika, że wszelkie ich naruszenie w życiu prywatnym i politycznym czy w pozytywnym prawodawstwie, a także wszelka próba ich zniesienia lub ograniczenia jest bezprawna. O prawach człowieka możemy powiedzieć to samo, co Cyceron w *De legibus* i *De republica* mówi w odniesieniu do prawa naturalnego: autentycznych praw człowieka (na przykład prawa do sprawiedliwego procesu) nie tylko n i e w o l n o znosić, lecz również n i e d a s i ę ich znieść.

Aby zrozumieć, że takie prawa istnieją, musimy odróżnić trzy (a ściśle biorąc, nawet cztery) rodzaje praw: prawa człowieka (prawa naturalne), prawa aprioryczne i prawa pozytywne. Prawa człowieka i prawa naturalne różnią się w swym normatywnym roszczeniu od praw, które Adolf Reinach nazwał prawami apriorycznymi, to jest od tych roszczeń, które wprawdzie niezależnie od wszelkiego pozytywnego prawodawstwa wypływają z koniecznej struktury takich aktów, jak obietnica czy kontrakt, które jednak w pewnych okolicznościach mogą zostać zawieszone czy zniesione przez prawo pozytywne, a niekiedy nawet powinny być zniesione[3]. Roszczenia wynikające z kontraktów – takie jak prawo do spełnienia danego przyrzeczenia – mogą zostać zmodyfikowane przez pozytywne akty prawne, a nawet w pewnych okolicznościach zniesione, na przykład wówczas, gdy obiecujący nie jest pełnoletni.

Tym bardziej prawa człowieka i prawa naturalne różnią się od tych praw, które wynikają jedynie z aktów prawa pozytywnego. Co prawda H. Kelsen i jego szkoła pozytywizmu prawnego wszelkie prawa chcą sprowadzić do praw pozytywnych lub do woli (rozkazu, rozporządzenia itp.) prawodawcy, łatwo jest jednak wskazać – za A. Reinachem i W. Waldsteinem – na przedpozytywne elementy w prawie. W prawie rzymskim Waldstein odróżnia pięć takich elementów: 1. naturę rzeczy; 2. istotną strukturę takich tworów jak kontrakt; 3. zasady prawne takie jak fides; 4. prawo naturalne; 5. sprawiedliwość[4].

Idea nienaruszalnych praw człowieka, która w wielu aspektach pokrywa się z tak zwanym prawem naturalnym, odgrywa istotną rolę już w greckiej staro-

---

[3] Zob. A. R e i n a c h, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, w: tenże, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar*, t. 1, München-Wien 1989, s. 141-278.

[4] Por. W. W a l d s t e i n, *Vorpositive Ordnungselemente im Römischen Recht*, „Österreichische Zeitschrift für öffentlisches Recht" 17(1967) s. 2n.

żytności, na przykład u Heraklita, w Platońskim *Gorgiaszu* i u stoików, szczególnie u Panaitiosa i Epikteta. Jest tak tym bardziej u Cycerona i w prawie rzymskim, tak jak zostało ono zapisane w *Corpus iuris civilis*, chociaż w tym ostatnim obecna jest do pewnego stopnia „stanowa teoria" praw człowieka i prawa naturalnego, która stosowanie praw naturalnych uzależnia od określonych ról społecznych, historycznospołecznych faktów lub różnic rasowych czy biologiczno-płciowych, i nie odnosi praw człowieka do wszystkich ludzi.

Tego rodzaju „częściowa ważność" jest sprzeczna z podstawową ideą praw człowieka, które również według stoików zakorzenione są w naturze człowieka jako takiego. Pomimo obrony niewolnictwa Rzymianie uznawali uniwersalną obowiązywalność praw człowieka, a tym samym również to, że osoby nie wolno posiadać, dlatego też niewolników określali mianem „rzecz", mieli bowiem świadomość, że osoba nie może być niewolnikiem i nie może być czyjąś własnością. Również twierdzenie prawników rzymskich, że niewolnik „dominio alieno contra naturam subicitur" („poddany jest cudzej władzy wbrew swej naturze"), świadczy o tym, że niewolnik nie jest z natury rzeczą i że posiada prawa. Waldstein słusznie wskazuje, że wypowiedź ta zapowiada późniejsze stwierdzenie Ulpiana, że niewolnictwo obowiązuje tylko według ius civile, ale nie według ius naturale, zgodnie z którym wszyscy ludzie są równi („omnes homines aequales sunt")[5]. Zrelatywizowanie praw człowieka do określonych grup jest rzeczywiście sprzeczne z ideą uniwersalnych praw człowieka, które każdy posiada z racji swej ludzkiej natury, chociaż – jak jeszcze zobaczymy – istnieje pewien rodzaj praw, na przykład prawa rodziców lub prawa dziecka, które rzeczywiście związane są z określonym wiekiem, z rolami społecznymi czy rolami w rodzinie (status).

Również w średniowieczu, zwłaszcza w niewoluntarystycznej interpretacji prawa naturalnego u św. Tomasza z Akwinu, odpowiednik praw człowieka w postaci prawa naturalnego odgrywa ważną rolę.

Trzeba jednak przyznać, że dopiero dzięki niektórym osiągnięciom średniowiecza, takim jak hiszpańska *Carta magna leonesa* (1188) i angielska *Magna Carta Libertatum* (1215), przede wszystkim zaś dzięki rewolucyjnym ruchom nowożytności i stworzonym przez nie dokumentom, na przykład *Artikel-Brief deutscher Bauern* (1525), *Petition of Rights* (1628), *Agreement of the People* (1647), *Habeas Corpus-Akte* (1679), a nade wszystko dzięki Karcie Praw Wirginii (1776) oraz zredagowanej przez Jeffersona Deklaracji Niepodległości 13 Stanów Zjednoczonych Ameryki (4 lipca 1776 roku) został wyraźnie sformułowany powszechny dzisiaj sens praw człowieka. W roku 1789 kanon praw człowieka przyjęła również Rewolucja Francuska, jakkolwiek sami jej przy-

[5] Zob. t e n ż e, *Operae Libertorum. Untersuchungen zur Dienstpflicht freigelassener Sklaven*, Stuttgart 1986, zwłaszcza s. 183, 195n., 398, 402n.

wódcy naruszali w praktyce prawa człowieka przez wykroczenia przeciw całym grupom społecznym.

Również w Ameryce od deklaracji praw człowieka do odpowiedniej praktyki, a nawet do teoretycznego uznania rzeczywistej uniwersalności praw człowieka, droga była jeszcze daleka. Potrzeba było wojny domowej, aby w amerykańskiej konstytucji znalazło wyraz nierasistowskie rozumienie praw człowieka (w Drugiej poprawce przeciw niewolnictwu). Prawie w żadnym kraju do dzisiaj nie jest zagwarantowane prawo do życia wszystkich ludzi – włączając w to nie narodzonych. W ostatnim czasie opublikowano jednak wiele deklaracji praw człowieka, których głównym celem jest właśnie podkreślenie ich u n i w e r s a l n o ś c i i n i e n a r u s z a l n o ś c i przez żadne państwo lub władzę prywatną – jak stwierdzają to Powszechna Deklaracja Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych z 1948 roku i przede wszystkim dwa Pakty Praw Człowieka ONZ z roku 1966, obowiązujące wszystkich członków tej organizacji i wszystkich ich sygnatariuszy.

Fakt, że prawa te zostały sformułowane i ogłoszone dopiero wówczas, gdy je pogwałcono, nie powinien zresztą dziwić i można go częściowo wyjaśnić przez to, że człowiek myślący szczególnie wyraźnie uświadamia sobie prawa człowieka – jak też godność człowieka i inne wartości – wtedy, gdy ich społeczna świadomość zanika. F. Nietzsche rozpoznał prawdziwą istotę i roszczenie do obiektywności odrzucanych przez siebie wartości jaśniej niż poprzedzająca go tradycja – właśnie dlatego, że był świadkiem powstawania nihilizmu i wobec jego radykalności nie mógł się zadowolić sprowadzaniem wartości do skłonności i faktycznych inklinacji natury. W ten sposób doszedł jednak do wyraźniejszego „prise de conscience" istoty wartości niż to, które obecne było w czasach nienaruszonej świadomości wartości. Tym bardziej można to powiedzieć o wkładzie D. von Hildebranda i innych filozofów XX wieku, którzy w okresie zanikającej świadomości wartości z niespotykaną dotąd jasnością ukazali ich obiektywność – zgodnie z powiedzeniem Hegla, że sowa Minerwy przylatuje o zmroku. W podobny sposób ludzkość odkryła w pełni prawa człowieka dopiero wówczas, gdy państwa totalitarne i szaleni przywódcy pogwałcili je do ostatnich granic i należało chronić ludzi przed zamachami na ich podstawowe prawa.

W filozofii nowożytnej, zwłaszcza w refleksji na temat praw człowieka S. Pufendorfa, Ch. Wolffa, I. Kanta i odwołujących się do ich myśli prawników, prawa człowieka rozumiane są nie tylko w sensie starożytnym i średniowiecznym jako z a s a d n i c z o zapisane w naturze człowieka uprawnienia, które jednak dopuszczają wyjątki (niewolnicy, kobiety, stany społeczne), lecz także jako prawa ściśle niezbywalne; takie, których nie wolno naruszać lub ograniczać żadnemu państwu i żadnej władzy, gdyż zakorzenione są one w samej godności człowieka.

Wprawdzie również tę ideę praw naturalnych lub praw człowieka znaleźć można u stoików, przede wszystkim u Cycerona, ale jej jasne sformułowanie jest osiągnięciem nowożytności. Idea ta nie jest oczywiście sprawą czysto „nowożytną", lecz owocem wyraźniejszego poznania człowieka i jego godności. Nie należy przy tym przemilczać faktu, że prawa człowieka w ich nowożytnej postaci formułowano niejednokrotnie z resentymentu przeciw wierze w Boga i teizmowi czy też z resentymentu przeciw mieszczaństwu, arystokracji lub resentymentu robotników przeciw innym klasom społecznym, jak to przekonująco pokazał M. Scheler w swoim dziele *Resentyment i moralność*. Filozoficzne uzasadnienie praw człowieka jest potrzebne nie tylko z racji doniosłości tej kwestii, lecz również z racji niejasności co do ich źródła i treści.

CZYM SĄ PRAWA CZŁOWIEKA?

Aby zrozumieć, czym są prawa człowieka, musimy najpierw wyjaśnić pojęcie prawa. Przez prawo rozumiemy zazwyczaj szczególnego rodzaju roszczenie osoby, któremu po stronie innych osób odpowiadają różnego rodzaju prawne zobowiązania. W przypadku, gdy osoba A przyrzeka coś osobie B lub zawiera z nią kontrakt, osoba B uzyskuje roszczenie do spełnienia tego przyrzeczenia lub dotrzymania umowy przez osobę A; natomiast osoba A przyjmuje zobowiązanie do spełnienia tego, co obiecała. W przypadkach innych praw roszczenie nie dotyczy określonej osoby, lecz jest roszczeniem niejako „absolutnym", na przykład prawem do życia lub własności. Również takiemu roszczeniu po stronie innych ludzi odpowiada zobowiązanie prawne, a także powinność moralna.

Roszczenie zwane prawem odnosi się często – na przykład w przypadku prawa do życia lub prawa do wolności – nie do pozytywnych dóbr, lecz raczej do tego, że nikt nie ma prawa pozbawić nas danych dóbr. I tak nie posiadamy bezwzględnego prawa do życia, gdyż życie jest darem, do którego nie posiadamy żadnego prawnego roszczenia. Posiadamy jednak prawo do tego, aby nikt nie pozbawił nas życia lub wolności i być może również do tego, by ci, którzy w pewnych określonych granicach są współodpowiedzialni za minimalne warunki naszej egzystencji, pozytywnie ją umożliwiali[6]. Jeśli ktoś próbuje pozbawić nas życia, to nie tylko narusza zobowiązanie moralne, lecz również nasze elementarne p r a w o. Jest to oczywiste, zanim jeszcze zrozumiemy uzasadnienie praw człowieka; wystarczy, że uważnie przyjrzymy się naturze człowieka czy doświadczymy naruszenia naszych własnych praw.

Sfera prawa odróżnia się od sfery moralności przez charakter roszczenia podmiotu prawa; sfera moralności obejmuje wprawdzie obiektywne powinnoś-

[6] Zob. T. A. M a c h a n, *Individuals and Their Rights*, La Salle 1989.

ci i zobowiązania, ale osoba, która jest ich przedmiotem, nie wnosi roszczenia do spełnienia czysto moralnych powinności innych[7]. Powinność moralna odnosi się do danej osoby i apeluje do jej sumienia, ale inni ludzie lub państwo nie mogą domagać się jej spełnienia. W przypadku prawa mamy natomiast do czynienia nie tylko z podmiotem zobowiązań prawnych, lecz również z podmiotem prawnym, który posiada roszczenie do tego, byśmy szanowali jego prawa. Dlatego jeśli są one naruszane, wówczas państwo lub społeczeństwo może wymuszać ich poszanowanie lub karać za ich naruszanie, przynajmniej wówczas, gdy normatywny charakter praw naturalnych został przełożony na prawo pozytywne; w przypadku zaś czysto moralnego wymiaru naruszenia powinności przekraczałoby to kompetencje państwa.

Przez prawa człowieka nie rozumiemy po prostu prawa, które posiada człowiek w odróżnieniu od praw zwierząt czy praw aniołów: wówczas bowiem prawami człowieka byłyby również wszelkie prawa, które przysługują człowiekowi z racji ustaleń prawa pozytywnego. Wyrażenie „prawa człowieka" wskazuje raczej na to, że prawa te wypływają z samej natury człowieka, a nie z czynników zewnętrznych wobec tej natury, na przykład z ustaleń prawa pozytywnego. Pojęcie „praw człowieka" odnosi się zatem do takich praw, które są istotnie związane z byciem człowiekiem, a nie są tylko, nawet jeśli wypływają z natury człowieka, czymś akcydentalnie związanym z jego istotowym przeznaczeniem, jak na przykład niektóre bardzo specyficzne wymagania sprawiedliwości.

Prawa człowieka to prawa, których nie musi przyznawać żadna pozytywna instancja. W odróżnieniu od wielu czysto moralnych zobowiązań roszczenia płynące z prawa naturalnego powinny stać się treścią prawa pozytywnego i funkcjonować jako jego norma. Wprawdzie również moralność jest normatywna dla prawa pozytywnego w tym sensie, że nie wolno prawnie nakazywać niczego niemoralnego, a pewne wykroczenia przeciw moralności publicznej winny być zakazane. Nie można jednak prawnie nakazywać powinności moralnych, takich jak pokora czy miłość, które odnoszą się nie tylko do zewnętrznych działań, ale również do aktów wewnętrznych. Natomiast w przypadku każdego prawa istnieje (rzeczywisty lub prawny) podmiot tegoż prawa. Na ile to możliwe wszelkie prawa, przede wszystkim prawa człowieka, powinny zostać potwierdzone w prawie pozytywnym, a naruszające je działania powinny zostać zabronione; można by też wprowadzić elastyczny system prawny na wzór prawa rzymskiego, w ramach którego poszczególne rozstrzygnięcia sędziów mogą się odwoływać do prawa naturalnego, a nawet mieć moc tworzenia prawa. Wprawdzie czyny, które naruszają prawa człowieka, są bezprawne niezależnie od postanowień parlamentu na mocy prawa naturalnego, ale zarówno potrzeba

[7] Zob. R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford 1981, s. 498n.

jasnego sformułowania praw człowieka, jak i ich moc normatywna w stosunku do prawa pozytywnego wymagają ich promulgacji w prawie pozytywnym.

Prawa różnią się zatem od powinności moralnych, a tym bardziej od dowolnych roszczeń pozbawionych odpowiedniej legitymacji. Prawa cechuje zawsze charakter pewnej obiektywności roszczenia, które musi być zakorzenione albo w prawie pozytywnym, albo w naturze człowieka lub w naturze rzeczy czy też w innym prawomocnym źródle (np. istocie aktów społecznych, takich jak obietnica, dar, upoważnienie do reprezentowania kogoś). W przeciwnym wypadku nie różniłyby się one od „praw" przyznawanych przez przywódcę bandy przestępców czy od jakichkolwiek subiektywnych roszczeń, od których jednak prawie każdy potrafi odróżnić autentyczne prawa. Poza tym od praw, które posiadają wyższe uzasadnienie i legitymizację w wartościach, musimy odróżnić takie prawa, które nie posiadają zakorzenienia w zasadach sprawiedliwości, a które wypływają po prostu z postanowień prawa pozytywnego. Takie prawa mają jedynie słabą legitymizację i mogą przestać obowiązywać, gdy staną w sprzeczności z wyższymi prawami pozytywnymi lub prawami zakorzenionymi w prawie naturalnym.

Pozytywizm prawny, taki jak pozytywizm Kelsena, prawodawstwo pozytywne traktuje jako jedyne źródło prawa. Jednak prawa człowieka i prawa naturalne wnoszą właśnie roszczenie do tego, że nie zostały ustanowione przez jakąkolwiek instancję prawodawczą: państwo czy władcę, a nawet przez wolę Boga, jak twierdzi „metafizyczny pozytywizm" W. Ockhama, lecz że są one niezmienne i zakorzenione w istocie i naturze człowieka.

W przypadku praw człowieka – przynajmniej wedle tego roszczenia – mamy do czynienia z prawami wrodzonymi, to jest takimi prawami, których nie ustanowiło żadne państwo ani żadna instancja prawodawcza; a także z prawami niezbywalnymi, to jest takimi prawami, których nie może znieść ani żadne państwo, ani nawet sam podmiot; oraz z prawami nienaruszalnymi, to jest „świętymi", których zlekceważenie stanowi poważne wykroczenie moralne. Z racji tych cech prawa człowieka winny być chronione przez państwo i nikt nie może ich naruszać w żadnej sytuacji. To właśnie stwierdza Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych Ameryki: „Uważamy za zrozumiałe same przez się te prawdy, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równi, że zostali wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa, między którymi są: życie, wolność i dążenie do szczęścia".

Jeszcze jaśniej wyraża to Karta Praw Wirginii: „Wszyscy ludzie są z natury równo wolni i niezależni i posiadają pewne przyrodzone prawa, których, kiedy przyjmują status społeczeństwa, nie mogą pozbawiać swojej potomności przez jakąkolwiek umowę; mianowicie korzystanie z życia i wolności, z możliwością nabywania i posiadania własności, oraz dążenia do szczęścia i bezpieczeństwa i osiągania tego" (art. 1).

Jeśli prawa te mają być autentycznymi przedpozytywnymi roszczeniami, to pojawia się pytanie o adresata takich roszczeń. Czy w przypadku praw naturalnych istnieje ich adresat? Własnością tych praw jest to, że mają one nieokreślonego adresata czy też dokładniej: ich adresatami są wyłącznie inni ludzie (lub inne osoby). To skierowanie do innych osób sprawia, że możemy wprawdzie postępować wbrew własnej godności, ale nie możemy naruszyć własnych praw. Prawa do życia czy własności nie posiadamy też w sensie absolutnym, na przykład nie posiadamy ich wobec Boga[8]. Sens tych praw polega w każdym razie przede wszystkim na tym, że wobec innych ludzi posiadamy niezbywalne prawa, których innym nie wolno naruszać.

W tym miejscu pojawia się pytanie o uzasadnienie tych „absolutnych" i niezbywalnych praw. Zbadanie podstaw, założeń i treści praw człowieka należy właśnie do zadań filozofii.

KRYTERIUM I PODSTAWY PRAW CZŁOWIEKA

W tym miejscu możemy sformułować najpierw kilka ogólnych wniosków: ponieważ w przypadku praw człowieka mamy do czynienia z elementarnymi i poprzedzającymi wszelkie pozytywne prawodawstwo prawami, to muszą one wypływać z ponadhistorycznego źródła i posiadać absolutną miarę, która pozwala rozstrzygnąć, co jest, a co nie jest autentycznym prawem człowieka. Czy możemy wskazać na taką miarę?

Od Cycerona za taką miarę zaczęto uznawać naturę rzeczy lub naturę człowieka. Pod wpływem Perypatosa i Panajtiosa Cyceron pisze, że „lex vera" to „ratio summa, insita in natura, quae iudet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria" („prawdziwym prawem jest najwyższy rozum, który wszczepiony jest w naturę i nakazuje, co należy czynić, a zakazuje, co temu jest przeciwne")[9].

Cyceron wskazuje tu na dwa podstawowe kryteria praw naturalnych lub praw człowieka: naturę i rozum. Co to jednak oznacza?

Natura może być rozumiana jako istota lub istotna właściwość, ale i w tym przypadku pojawia się pytanie: co dokładniej oznacza natura? Jest jasne, że ani natura rozumiana jako czyste istnienie, ani natura pojęta jako całość faktycznych dążeń i inklinacji nie może być miarą tego, co dobre. W przeciwnym razie można by twierdzić, wraz z Kalliklesem lub Nietzschem, że silniejsi mają naturalne prawo do uciskania słabszych, lub wraz z nazistami utrzymywać, że istnieje naturalna wyższość ludów aryjskich nad innymi luda-

[8] Otwartą pozostawiam kwestię, czy niektóre prawa naturalne, takie jak na przykład prawo do sprawiedliwego sądu, mogą istnieć również w stosunku do osoby absolutnej.

[9] Cyceron, *De Legibus*, I, 18.

mi. W prawie naturalnym przez naturę należy rozumieć – pokazał to zwłaszcza A. Laun – istotową naturę człowieka, którą scholastycy przeciwstawiali naturze faktycznej[10]. W przeciwnym razie nie da się bowiem uniknąć tezy Hume'a o istnieniu dychotomii między „jest" i „powinien" – z czysto faktycznych skłonności naturalnych nie da się zasadnie wyprowadzić powinności lub prawa. Na przykład ze skłonności lwa do pożerania owiec nie wynika, że posiada on do tego prawo. Z tego, że ktoś ma skłonność do zazdrości, nie wynika, że powinien postępować zgodnie z tą skłonnością. Z tego powodu również tomistyczna etyka i filozofia prawa są niezadowalające tak długo, jak długo wychodzą tylko od naturalnych skłonności stworzeń, które nie wynikają z konieczności z ich istoty, i nie odwołują się do kryterium aksjologicznego. Nie chcemy przez to przeczyć doniosłości inklinacji cielesnych i duchowych dla uzasadniania praw. Inklinacje te mogą jednak przyczynić się do uzasadnienia praw człowieka tylko wówczas, gdy one same: ich podmiot, ich przedmiot lub ich realizacja są wartościowe, a nie są tylko neutralnymi faktami. Z czysto neutralnych skłonności, tak jak na przykład ze wspominanej przez Platona w *Gorgiaszu* potrzeby drapania się, jeśli ktoś odczuwa swędzenie, nie wynikają żadne prawa. Tym bardziej żadne prawa nie wynikają ze wspominanej również w *Gorgiaszu* potrzeby zaspokajania negatywnych inklinacji; swoim rozmówcom, którzy utożsamiają dobro z przyjemnością, Sokrates daje przykład kogoś, kto ma skłonność do seksualnego wykorzystywania dzieci. W naturalistycznych próbach uzasadnienia powinności moralnej lub praw nie zauważano nieraz tego, że z neutralnej potrzeby lub z negatywnej skłonności nie wynikają żadne prawa. Przypomnijmy początkowy fragment *Corpus iuris civilis*, w których również za punkt wyjścia prawa naturalnego przyjmuje się faktyczny porządek naturalny: „ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium" („Prawo naturalne jest tym, o czym natura poucza wszelkie istoty żyjące: jest to bowiem prawo właściwe nie tylko rodzajowi ludzkiemu, lecz wszelkim istotom żyjącym").

To odniesienie do ogólnego prawa naturalnego nie może zadowalać – po pierwsze – dlatego, że nie uwzględnia różnicy pomiędzy osobą i światem zwierzęcym, która okaże się decydująca dla kwestii praw człowieka; po drugie – nie uwzględnia się tu różnicy między faktycznym porządkiem natury i porządkiem aksjologicznym. To samo odnosi się do wskazania na rozum, jeśli rozumie się przez to wyłącznie „dictamina rationis practicae"[11], w sensie praktycznych wskazań rozumu, które dotyczą realizacji naturalnych inklinacji. U św. Toma-

---

[10] Zob. A. Laun, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie*, Wien 1973.

[11] Św. Tomasz z Akwinu, *In 4, Sent.* 33; *Summa Theologiae*, I, 59, 1.

sza z Akwinu znajdujemy jednak wyraźne odniesienia do głębszej, aksjologicznej struktury natury ludzkiej i ludzkiego rozumu[12]. Do tego aksjologicznego fundamentu praw człowieka jeszcze powrócimy.

CO JEST OSTATECZNYM ŹRÓDŁEM PRAW CZŁOWIEKA?

Jak już stwierdziliśmy, czysto faktyczna natura człowieka nie może być źródłem jego praw. A zatem uzasadnieniem praw człowieka musi być wartość i godność osoby ludzkiej. Jaki jednak aspekt osobowego bytu uzasadnia prawa człowieka? Czy też może na centralnym fundamencie godności człowieka opiera się wiele źródeł jego praw?

Najpierw należy uznać obiektywną i wyjątkową wartość osoby jako centralne źródło i założenie praw człowieka. Niektórzy twierdzą, że godność zostaje człowiekowi przyznana przez prawo pozytywne, na przykład fikcjonalizm prawny sprowadza prawa człowieka do statusu państwowych lub jurydycznych fikcji podmiotów prawa. Jednakże zmienna lub ustanowiona pozytywną wolą ludzkiego lub boskiego prawodawcy godność nie jest w stanie uzasadnić przekonujących i ponadczasowo ważnych praw człowieka, lecz co najwyżej to, co R. Spaemann określił jako „odwoływalne edykty tolerancji"[13]. Autentyczne prawa człowieka są możliwe tylko wówczas, gdy wraz z Tomaszem z Akwinu, Grzegorzem z Rimini i innymi rzecznikami „recta ratio", czyli obiektywnej miary faktycznej natury i pozytywnego prawodawstwa, niezmienne źródło praw człowieka widzi się w istotowej naturze człowieka jako osoby.

Fakt, że ludzki rozum nie ustanawia godności osoby, lecz ją odkrywa, można wyjaśnić tylko wówczas, gdy uznaje się, że z istotowej natury człowieka wypływa prawo, które zakazuje pewnych działań, gdyż ze swej natury gwałcą one prawa człowieka, oraz nakazuje inne, które z istoty są dobre. Bez przyjęcia tego założenia nie ma ani moralności, ani praw naturalnych, ani praw człowieka, co pokazuje również nowożytna historia dyskusji o prawach człowieka. W filozofii nowożytnej w coraz większym stopniu nie poznanie jednostki, lecz jej wola i samoograniczenie (lub sankcje karne państwa) stają się źródłem prawa naturalnego, co musi prowadzić do tego, że nie uznaje się już żadnego wiecznego i niezależnego od woli ludzkiej prawa naturalnego, a prawa człowieka mogą być tylko konwencjonalnymi regułami dyktowanymi przez zasady

[12] Zob. A. L a u n, *Das Gewissen – Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*, Wien 1984.

[13] R. S p a e m a n n, *Über den Begriff der Menschenwürde*, w: *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, red. E.-W. Böckenförde, R. Spaemann, Stuttgart 1987, s. 295-313.

„convenience and necessities of life"[14], których źródło znajduje się z jednej strony w konsensie różnych egoizmów, a z drugiej – w woli państwa, prawodawcy lub społeczeństwa.

Wraz z Tomaszem z Akwinu odrzucamy tego rodzaju teorie, uznając, że podstawa praw naturalnych znajduje się w istotowej naturze człowieka, w której św. Tomasz widzi obraz Boga, odnosząc ją tym samym do samego wiecznego Bytu Bożego.

Oprócz teologicznego i metafizycznego rozumienia człowieka jako obrazu Boga istnieje również czysto racjonalna refleksja nad osobą, która pokazuje, że osoba jest wartością samą w sobie. W ramach dyskusji o prawie naturalnym w nowszych dziejach filozofii przede wszystkim S. Pufendorf, R. Otto i D. von Hildebrand wskazywali na to, że natura, która jest nosicielem praw człowieka, jest wartościowa sama w sobie. Na czym jednak polega wyjątkowa wartość ludzkiej osoby, więcej, osoby jako takiej, która sprawia, że jest ona nosicielką wartości?

Za B. Pascalem, I. Kantem i wieloma innymi filozofami możemy tu wskazać na dwie podstawowe właściwości osoby: z jednej strony myślenie i poznanie, a z drugiej – wolność. Pascal całą godność osoby widział w myśleniu, podkreślając, że człowiek przewyższa cały świat, gdyż wie o tym, że jest słaby i musi umrzeć, podczas gdy świat nic nie wie o swojej sile. Kant i filozofowie niemieckiego idealizmu podstawowe źródło praw człowieka widzieli natomiast w jego wolności. Oba te poglądy wskazują na niezbędne warunki praw człowieka. Podstawa do praw człowieka nie istniałaby bowiem wówczas, gdyby nie istniała wyjątkowa godność osoby wyrażająca się w racjonalnym poznaniu i zdolności do posługiwania się językiem, co obejmuje zdolność do myślenia i wnioskowania, wydawania sądów i komunikowania prawdy. Istota, która kierowałaby się w swoim działaniu całkowitą dowolnością, nie posiadałaby ani wartościowego celu swego chcenia, ani nawet zdolności do sensownego pragnienia. Dlatego zdolność do rozumowego poznania – a tym bardziej zdolność do poznania prawdy – nie jest czysto neutralną właściwością człowieka, lecz właściwością wyrażającą jego godność. Ta właściwość osoby w jej rozwiniętej lub zdolnej do rozwoju postaci jest na przykład podstawą prawa do wychowania i edukacji w najszerszym sensie tego słowa. Trudno o nim mówić w przypadku człowieka znajdującego się w stanie wegetatywnym i całkowicie niezdolnego do myślenia. W zdolności do poznania ma również swoje źródło prawo, które jest rzadko wymieniane w kodeksach praw człowieka: prawo do prawdy, odnoszące się nie tylko do lekarza pytanego przez pacjenta o stan swego zdrowia, ale do wszystkich innych osób. W zdolności do poznania zakorzenione jest także prawo do poszukiwania prawdy i prawo do tego, by za sprawą rozpowszechnianych przez państwo kłamstw nie zostać umie-

[14] D. H u m e, *Enquiries Concerning Human Understanding*, Oxford 1976, s. 341.

szczonym w świecie pozorów[15]. Nie są to wyłącznie zobowiązania moralne społeczeństwa względem obywateli, lecz również prawa i roszczenia osób jako podmiotów prawnych. Również prawo człowieka do współdecydowania w kwestiach politycznych zakłada ludzką zdolność do poznania.

Drugim źródłem praw człowieka w ramach osobowych aktów i zdolności jest wolność. Nie chodzi tu tylko o prawo do stanowienia o sobie, co sprawia, że osoba należy niejako do samej siebie, ale również o cel wolności – spełnianie aktów moralnych, autentyczną wspólnotę i wzajemną afirmację osób. Z tego źródła wypływa wiele praw człowieka: na przykład prawo do korzystania z wolności, prawo do wolnego wyboru współmałżonka, prawo do założenia rodziny, prawo do zakładania świeckich i religijnych stowarzyszeń.

Jeśli bowiem przeznaczeniem człowieka jest wolna realizacja najwyższych wartości, to w sposób oczywisty wypływa stąd cały szereg uniwersalnych praw człowieka, takich jak prawo do wolności religijnej, którego nie trzeba wcale rozumieć relatywistycznie, tak jakby błąd miał takie samo prawo jak prawda. Wolność jest jednak jedyną drogą, na której prawda religijna może zostać przyjęta. Dlatego w tej dziedzinie wszelki przymus sprzeciwia się ludzkiej godności, która domaga się bezwarunkowego respektu dla wolności sumienia. W tym sensie H. Coing pisze: „Pojęcie «osoby prawnej» zostało wypełnione nową treścią. Filozofowie klasyczni przejmują jurydyczne pojęcie osoby. Ale w świetle ich idei nabiera ono nowej godności. Osobowość prawna, jako zdolność do posiadania praw podmiotowych, staje się teraz konieczną właściwością człowieka jako osoby moralnej. To również płynie z jego wolności [...] Tak więc w filozofii klasycznej połączono pojęcie osoby prawnej z nauką o prawach człowieka. Obie te rzeczywistości opierają się na moralnej osobowości człowieka [...] Konieczność obu tych pojęć prawnych opiera się na moralnej godności osoby; z niej płynie ich wzajemny związek i ich uzasadnienie”[16].

Za M. Schelerem możemy powiedzieć, że zarówno w poznaniu, jak i w wolności człowiek odniesiony jest nie tylko do swego otoczenia, ale do całego świata. Owa metafizyczna otwartość osoby na całość rzeczywistości oraz na Absolut stanowi, jak to pokazali szczególnie M. Scheler i S. Kierkegaard, właściwą godność osobowego podmiotu. Ta jej wewnętrzna cenność stanowi zatem o obiektywnej wartości, która odróżnia osobę od wszelkich innych bytów[17]. Ta godność, podkreślana już przez stoików Kleantesa i Chryzypa, odnosi się nie tylko do pozycji człowieka w ramach społeczności lub w ramach wspól-

---

[15] Zob. H a v e l, dz. cyt., s. 6-8.

[16] H. C o i n g, *Der Rechtsbegriff der menschlichen Person und die Theorie der Menschenrechte*, w: *Beiträge zur Rechtsforschung*, red. E. Wolff, [b.m.w.] 1950, s. 201.

[17] Pojęcie wartości obiektywnej szczególnie dogłębnie analizował D. von Hildebrand, zob. t e n ż e, *Ethik*, Stuttgart 1973, rozdz. 1-3.

noty moralnej, lecz również do cechy odróżniającej człowieka od innych istot ożywionych i oznacza wyjątkową wartość bytu osobowego, który może zresztą istnieć również poza światem osób ludzkich. Pico della Mirandola szczególną rację tej godności człowieka widział w tym, że jak w mikrokosmosie łączy on w sobie wszystko i w sposób wolny może wybierać między różnymi możliwościami. Kant natomiast zauważa, że słowem „godność" nazywamy wartość jedynej w swoim rodzaju istoty, która „wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika"[18]. F. Schiller w swoim eseju *Über Anmut und Würde* (1793) zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt godności, który jest ściśle związany z cielesną naturą człowieka: „panowanie nad popędami przez siłę moralną".

TRZY OGÓLNE ŹRÓDŁA PRAW CZŁOWIEKA: SUBSTANCJALNY BYT OSOBY, JEGO AKTUALIZACJA I ŚWIAT DÓBR

Niezbywalne prawa człowieka opierają się na trzech komponentach jego natury:

1. Pierwszym źródłem praw człowieka jest obiektywna wartość bytu osoby jako takiej, godności osoby, bez której prawa nie byłyby możliwe, gdyż nie mogą one wypływać z bytu neutralnego, niezależnie od tego, jaką miałby on strukturę. Również czysta użyteczność człowieka dla innych nie może być podstawą praw, podobnie jak subiektywne zadowolenie, jakie określona rzecz lub osoba wywołuje w innych. Prawa, a szczególnie niezbywalne prawa człowieka, mogą przynależeć tylko do istoty, której wartość jest jej wartością wewnętrzną. Powracająca wciąż idea[19], jakoby przyjęcie istnienia absolutnych wartości prowadziło do totalitaryzmu, jest z historycznego punktu widzenia fałszywa, a filozoficznie można pokazać jej absurdalność. Jeśli chodzi o historyczny aspekt tej kwestii, to A. Del Noce, D. von Hildebrand i inni pokazali, że zarówno ideologia nazistowska, jak i faszyzm Mussoliniego (a także bolszewizm) opierały się na radykalnym relatywizmie aksjologicznym, a nie na obiektywistycznej filozofii wartości.

2. Podczas gdy pierwsze źródło praw człowieka wystarcza do uzasadnienia prawa do życia, to wiele innych praw nie wypływa z substancjalnego bytu osoby jako takiej, lecz ze swoistej istoty jej aktów i aktualizacji, w szczególności ze zdolności do poznania, posiadania świadomości i wolności, a także z wielu innych zdolności i sprawności natury cielesnej i duchowej.

---

[18] I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 70.

[19] Zob. E.-W. B ö c k e n f ö r d e, *Kritik der Wertbegründung des Rechts. Überlegungen zu einem Kapitel «Rechtsphilosophie»*, w: *Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann*, red. R. Löw, Weinheim 1987, s. 1-21.

3. Trzecim źródłem godności osoby jest jej transcendentne odniesienie do prawdy, wartości i bytu, czyli do świata dóbr. Dlaczego wolności, ostateczne przeznaczenie osoby stanowi trzeci istotny czynnik uzasadniający prawa człowieka.

Jeśli nie uwzględnimy tego czynnika, to otrzymamy egocentryczny obraz człowieka, w ramach którego prawa człowieka są uzasadniane tylko przez własne spełnienie, własne indywidualistycznie pojęte dążenie do szczęścia. Tymczasem to rzeczywistość, której wolność ma służyć, i przyporządkowanie człowieka do niej współuzasadnia podstawowe prawa człowieka. Matka ma prawo do wolności nie tylko ze względu na nią samą, lecz również dla realizacji jej miłości i troski o dzieci i o rodzinę; wolność nauczania nie istnieje tylko ze względu na samorealizację nauczyciela, ale również ze względu na prawdę, ponadto ma ona służyć przekazywaniu wiedzy. Dopiero na podstawie tego transcendentnego odniesienia poznania i wolności do wartości – niejako przez odniesienie do celu – można uzasadnić prawa człowieka[20].

Oprócz uzasadniania praw człowieka przez odniesienie do istoty i transcendentnego celu osoby można również – wraz z filozofami arabskimi i średniowiecznymi – uzasadniać je przez odniesienie do początku osoby, na przykład przez wskazanie na to, że jest ona stworzona na obraz Boga. Można również wskazywać na ludzkie działanie jako przyczynę określonych zmian w świecie. Z powodu uwarunkowań, celów, przyczyn i skutków, w ramach których człowiek związany jest z innymi osobami, społeczeństwem i światem fizycznym, i głównego źródła praw człowieka – substancjalnego bytu człowieka, jego aktualizacji i celu wynika wiele dalszych konkretyzacji praw. Jeśli mówimy o prawie do pożywienia, ubrania, opieki medycznej, to chodzi tu o warunki lub przyczyny podstawowych dóbr ludzkich, takich jak na przykład zdrowie.

Oprócz praw indywidualnych osób istnieją również prawa grup ludzkich, społeczności, narodów itd. Problem ich filozoficznego uzasadnienia musiałby jednak dotknąć takich kwestii, jak istota i wartość społeczności. Ponieważ przekroczyłoby to ramy naszych rozważań, musimy zadowolić się tym skromnym przyczynkiem do uzasadnienia praw indywidualnych osób.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Jarosław Merecki SDS*

[20] Zob. A. B a s a v e, F. del V a l l e, *Filosofia del Derecho Internacional*, Mexico City 1985, s. 355n.